

BRETTTER ZOLTÁN

## A közösség meghatározásának nehézségeiről

**K**özösségben élni jó. S nem csak jó, hanem szükségszerű is. De nem csak elkerülhetetlen, hanem egyenesen kívánatos. Ember közösség nélkül elképzelhetetlen. Az emberi közösség legtermészetesebb formája a nemzet. Nemzetén kívül az egyén számára nem létezhet boldogulás.<sup>1</sup>

És így tovább. A közösséglvűiek gondolkodásában egymást követik a megfellebbezhetetlen, kétségbevonhatatlan állítások.<sup>2</sup>

Az alábbiakban arra teszek kísérletet, hogy megvizsgáljam azt a közösség-fogalmat, s vele kapcsolatban a kultúráét, mely a modern korban alapját képezheti a közösséglvű megfogalmazásoknak. Nem foglalkozom az immáron klasszikusnak tekinthető, s éppen ezért letűnőben lévő egyénelvűség-közösséglvűség (individualizmus és kommunitarizmus) vitával. Amint hogy azzal sem foglalkozom, hogy a francia és német nemzetfölfogást szembeállítsam; az etnikai nacionalizmust a politikai nacionalizmussal összehasonlítsam; a republikanizmust a nacionalizmussal egybevessem. Azonban néhány

---

1 A nacionalizmus és közösséglvűség összefüggéseit elemzi Horkay-Hörcher Ferenc: *Nemzet és közösség – A közösséglvű politikai filozófia és a nacionalizmus. Századvég*, 16. szám ([www.c3.hu/scripta/szazadveg/16/horkay.htm](http://www.c3.hu/scripta/szazadveg/16/horkay.htm)). Esszém Horkay-Hörcher tanulmányához illeszkedik, de egy teljesen más szempontból elemzi közösséglvűség és nacionalizmus „egybecsesét”.

2 A legfontosabb közösséglvű munkák, melyekre gondolni lehet: Alisdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Osiris, Budapest, 1999.; Michael J. Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge, 1981.; Charles Taylor: *Atomizmus*. Ford. Miklósi Zoltán. *Café Babel*, 30:4 (1998), pp.23–37.; Michael Walzer: *Spheres of Justice*. Basil Blackwell, Oxford, 1983, valamint talán a legutóbbi jelentős – liberális – kísérlet: Will Kymlicka: *Liberalism, Community, and Culture*. Clarendon, Oxford, 1992.

vonatkozást, ami ezekből a manicheus szédelgésekből a közösségre, a közösség fogalmára tartozik, azt igyekszem, szigorúan közvetve, számításba venni.

A közösségelvű alapállítást a következőképpen összegezném: a közösségnek saját morális és kulturális partikularitása okán joga van arra, hogy fenntartsa egyedi identitását, határait és örökségét. Minden egyes közösség kultúrája, nyelve, hagyományai és erkölcsi *sajátlagos* hűségigényt teremtenek e közösség tagjai számára, olyan igényt, amely e tagok identitásából fakad.

Minden közösség – éppen azért, hogy sajátlagosságát (partikularitását) megőrizhesse – előírásokat fogalmaz meg *saját* tagjai számára, akik – azért, hogy egyediségüket (identitásukat) megőrizhessék, alkalmazkodnak az elvárásokhoz, azaz hűségesek a közösséghez. A közösségelvű felfogás szerint közösség és egyén között szükségképpen ez a kettős kötődés áll fenn. E nélkül a kettős kötés nélkül mind a közösség, mind pedig az egyén, elveszítené lényegét.

Ha ezt a meghatározást – kettős kötést – vesszük alapul, akkor nyilvánvalóan, minden olyan kísérlet, mely megkérdőjelezi a kötés szükségszerűségét, egyszerű hazaárulás (legalábbis, ha a közösséget a nemzet, haza kategóriáiban írjuk le). A kritika, a kérdés megakadályozhatja, hogy a közösség megőrizze sajátlagosságát (partikularitását) és az egyén pedig, a saját egyediségét és egyéniségét (identitását). A liberálisok rendszerint avval vétkeznek – így mondják a közösségelvűek –, hogy az ember identitását elszakítják közösségétől; az elszigetelt, önző egyént állítják a középpontba, vagy másik vonatkozásban avval, hogy megtagadják a közösség jogát a sajátlagosságtól és a kozmopolitizmus bűnébe esnek.

Egyén és közösség ilyen széttephetetlen viszonyát mindenek előtt a kultúra közvetíti. A közösségelvű *kijelentés* az, hogy „minden nemzetet (vagy/és nyelve, történelme, hagyományai) kultúrája teszi azzá, ami”. Ez a kijelentés szándékai szerint normatív és *minden* nemzetre egyaránt vonatkozik. Alkalmassint tehát két irányban is illik vizsgálódnunk: először is azt kell fölvetnünk, hogy vajon a kultúra meghatározása mennyire lehet egynemű, aztán pedig azt, hogy vajon a „minden nemzetet kultúrája határoz meg” állítás *érthető-é* mindenki számára, valóban normatív kijelentés?

Azért, hogy rögtön egy erős kifejezéssel kezdjük, például Michael Ignatieff határozottan kijelenti, hogy a közösségnek nincs olyan *meghatározása*, amely manapság ne kelljen, hogy figyelembe vegye az életek és nézetek sokszínűségét, a morális pluralizmust, azaz egynemű kultúra nem létezik a modern világban. „A testvériséghez, kötődéshez és közösséghez hasonló szavak olyannyira átitatódtak nosztalgiával és utópiizmussal, hogy a modern

társadalomban lehetséges szolidaritás irányadójaként csaknem hasznavehetetlenek. A modern élet megváltoztatta a honpolgári szolidaritás lehetőségeit, nyelvünk azonban ódivatú ládákkal megrakodott rozzant hordárként kullog mögöttünk...feladatunk, hogy ráleljünk a kötődés szükségletét kifejező nyelvre, amely nem csupán a nosztalgia, a félelem és a modernségtől való elidegenedés kifejezésének módja. A honpolgári kötődésről alkotott képeinkben a klasszikus polisz, Athén, Róma és Firenze szelleme kísért. Van-e a kötődésnek Los Angeles számára alkalmas nyelve?<sup>3</sup>

Persze, igaz az, ha a *közösség* fogalmának egy olyan *meghatározását* adjuk, mely kizárja az egyneműséget, akkor az a meghatározás, mely az *egyneműséggel* határozza meg a közösséget, eleve hamis. A kérdés az, hogy egyik vagy másik meghatározást, egymással szemben, mi teszi igazzá, vagy hamissá.

Jeremy Waldron a pusztá dühkitörésnél tovább megy és szerinte a közösséglví meghatározás azért helytelen, mert nem lehetséges a közösség közösséglví meghatározása. Lehetséges közösségben *élni*, de nem lehet *megmondani*, hogy mi az a közösség, melyben élünk. Vagy, ahogy ezt Wittgenstein kifejezte: „Amit mutatni lehet, azt nem lehet mondani” (*Tractatus Logico-Philosophicus*).<sup>4</sup>

Ahhoz, hogy egy ilyen szokatlan következtetésig eljusson, Waldron a „cselekvőfüggőség” (*agent relativity*) fogalmával dolgozik.

„Válemely elv akkor cselekvőfüggő, ha a különböző cselekvők számára különböző célokat és célkitűzéseket jelöl ki. Az elv cselekvősemleges, ha a különböző cselekvők számára pontosan ugyanazokat a célokat írja elő.<sup>5</sup> A cselekvőfüggés egyszerű esete a szülői odaadás elve, az elképzelés, hogy a szülők különleges odaadással tartoznak gyermekeiknek. Az általános elv azonos minden szülő számára, de annak meghatározott tárgya eltér minden egyes esetben. Ennek a párnak evvel a gyermekkel kell törődnie, amannak pedig avval a gyermekkel, és így tovább. A szülői odaadás tehát megkülönböztetendő egy vele együtt élő másik elvtől, nevezetesen attól a diffúzabb elvtől, amely mindannyiunk számára előírja, hogy általában viseljük szívünkön a gyermekek jólétét. Ez utóbbi elv azt követeli meg mindegyiküinktől, hogy minden egyes

3 Michael Ignatieff: *The Needs of Strangers*. Vintage Books, London, 1984. 138–139.

4 Law, Community, and Moral Reasoning: Particular Values and Critical Morality. *California Law Review*, 77: May, 1989.

5 Lásd. Derek Parfitt: *Reasons and Persons*, p. 55. (1984); Lásd még Amartya Sen: Rights and Agency. In: *Consequentialism and its Critics*, p. 187. (S. Scheffler ed. 1988). – Waldron jegyzete.

gyermek jólétével törődünk. Ekként ez az elv cselekvősemleges, mert minden egyes cselekvő számára ugyanazt a tárgyat írja elő.” Ezek után, no meg egy jó adag elméleti-analitikus kalandozás után – melyben a szerzót most nem követhetjük – Waldron három esetben megvizsgálja, hogy a cselekvőfüggőség fogalmának bevezetése milyen értelmezési többletet kínál bizonyos helyzetekben, nevezetesen a közösségek létrejöttére és fennmaradására, valamint azok tagságára vonatkozóan. Ezek az esetek, a nyelv, a patriotizmus és a morális közösség esetei.

Mindhárom eset természetesen – kisebb-nagyobb eltéréssel – ugyanahhoz a következtetéshez vezet. Röviden és gyorsan vegyük szemügyre az eseteket.

#### a) A nyelv

Egy kihalófélben lévő nyelv – Waldron konkrétan a wales-iról beszél – joggal kelt féltő aggodalmat annak a közösségnek a tagjaiban, mely számára ama nyelv közösségformáló erővel rendelkezik. De miért, és főként hogyan kelt aggodalmat a walesiekben saját nyelvük lassú sorvadása? Miért és főként hogyan lesz identitásképző egy nyelv, egy adott közösség számára? Nyilván a walesiek azon érdeke, hogy nyelvük fennmaradjon nem azonos avval, ahogy *általában* azt mondjuk, hogy *minden* közösségnek nyelvre van szüksége, hiszen a walesieknek éppen a walesi nyelvre van szükségük (1). Mindazonáltal a walesiek igénye saját nyelvükre leírható általános fogalmakkal, hiszen *minden közösségnek* szüksége van valamilyen nyelvre, s ezt a szükségletet éppen olyan fogalmakban fogja kifejezni, mint a walesi a magáét, de különbözni fog minden esetben a szükséglet *tárgya*, maga az a nyelv, melyet a közösség a maga számára fontosnak tart (2). Nem *mi*, a történetesen semleges megfigyelő fogalmazzuk meg a walesi nyelv fontosságára vonatkozó állítást – nem *mi*, a nyelvi ökológusok hullatunk könnyeket egy-egy nyelv pusztulásának láttán, hanem maguk a walesiek, akiknek közösségi érdeke fűződik saját nyelvük megmentéséhez (3). Ezen sajátosságok mind-mind arra utalnak, hogy egy-egy nyelv fennmaradásához fűződő érdek, cél és aggodalom *cselekvőfüggő*. (Az 1-es pontban elhangzó kijelentés bomlik le a 2-esre – nem *minden* közösségről állítunk valamit – és a 3-asra – nem *mi*, a semlegesek, hanem *maguk* az érdekeltek állítanak valamit. Egy sajátos közösség magára vonatkozó, „belső” állításáról van tehát szó.)

Ez esetben elmondható róla, hogy habár a nyelv iránti igény leírható egyetemes igényként (az igény univerzalizálható: „minden közösség aggódik nyelve iránt”), ez a leírás, ha a walesiek fogalmazzák meg, máris elveszíti azt a közösségalakító irányultságát, ahonnan pedig kiindult. („Számos cselekvő-függő célra jellemző, hogy amennyiben univerzalizált elvekhez illő fogalmakkal írjuk le őket, elveszítik a cselekvő belső nézőpontjának sajátos zamatát.”)

### *b) A hazafiasság*

A hazafiasság erényének taglalásakor körülbelül itt is azokat mondhatjuk el, amit a nyelv kapcsán már elmondtunk. S itt is megjelenik az a probléma, melyet Waldron perdöntőnek tart a cselekvőfüggő kijelentések normativitásának tekintetében. „A patriotizmus azonban rávilágít arra a járulékos bonyodalomra, amelyet a cselekvőfüggő célok eszméje kapcsán korábban jeleztünk: hogyan kell tekintenünk a hazafi viszonyulására a másik ember hazafiságához vagy annak hiányához?” A továbbiakban ugyan megkülönbözteti Waldron az erre a kérdésre adható lovagias választ – amikor elismerjük más nemzetek fiainak és lányainak hazafiasságát – a sovíniszta választól – amikor semmilyen formában nem adózunk tisztelettel mások hazafisága iránt –, de Waldron a lovagias válasznak nem ad esélyt a sovínisztával szemben. Nem gondoljuk el hazafiasnak az ellenséget, amikor éppen azon munkálkodunk, hogy lemészároljuk a szembenálló fél analogonjait.

Talán félretehjük a lövészárkot, mint egy kijelentés normativitás-hiányának legerősebb érvét. Ha a békeidőkre összpontosítunk, akkor viszont azt vesszük észre, hogy a legkülönbözőbb nacionalizmusok ugyanazt a normatívnak szánt mondatot mondják – „szeresd nemzetedet, s ha kell, harcolj érte” – legfeljebb a konkrét cél tekintetében támadnak különbségek, mert éppen a másiktól akarok egy földdarabot elragadni. A „lovagias” modellnek igenis erős valóságsgaza van, ha a nacionalizmusok egymást erősítésére gondolunk – erre pedig számos politikai példa akad.

### *c) Közösségi normák*

„... a patriotizmussal kapcsolatban tett korábbi állításom itt még inkább érvényes. Az antropológushoz hasonló kívülálló képes lehet magáévá tenni az univerzalizált kijelentést, erre azonban igen nehezen lenne képes bármely adott közösség (nevezzük 'A' közösségnek) tagsága. Csakugyan képtelenség-

nek tűnik, hogy az univerzalizált kijelentésnek bármiféle normatív ereje legyen. A közösségen belül, amely lehetővé tenné A tagjai számára, hogy B közösség népét arra bíztassák és bátorítsák, hogy hűek maradjanak B (eltérő vagy éppen ellentétes) erkölcsihez, vagy hogy azért bírálják őket, mert eltértek B szokásaitól. Amennyiben az erkölcsi szabályok valamely adott készlete alkotja A közösség megkülönböztetett jellegét, feltehető, hogy e közösségi identitás részét képezi, hogy e szabályokat a lehető legkomolyabban kezelik, és nem csak azért ápolják őket, mert »éppen ez az, amit mi erre felé tenni szoktunk«.

Összegzésképpen Waldron állítása az, hogy a cselekvőfüggő kijelentés rendszerint nem normatív, legalábbis úgy nem, hogy átszelné a közösségi határokat („neked is saját nyelved fennmaradásával *kell* törődnöd, nem csak nekem”). Igaz, lehet a cselekvőfüggő kijelentés normatív, a saját közösségre vonatkoztatva, de nem lehet egy külső szempontból, tehát nem lehet egyetemesen az. Természetesen már ott eldőlhet e kijelentés sorsa, hogy a cselekvőfüggés, meghatározás szerint, különböző tárgyakat rendel különböző cselekvőhöz, s ez eleve kétségesé teszi, hogy a cselekvőfüggő kijelentés normatív lehessen. A cselekvőfüggő kijelentések egy-egy közösség tagjainak belső kijelentései, mintegy monológjai. Így tünteti föl a helyzetet Waldron. Ha pedig ez igaz, akkor, normativitás hiányában ezek a kijelentések értelmetlenek, csakis gesztusként, rámutatásként érvényesek, de semmiképpen nem elméleti érvényű *mondatok*. Bizonyítás nyer, hogy élni lehet közösségben, de beszélni róla nem lehet.

Waldron érvelésében legalább két hiba található, s mindkettő a normativitást érinti.

Először is annak bizonyítása, hogy egy cselekvőfüggő kijelentés nem lehet normatív, egy külső, objektív szemszögből, még egyáltalán nem mentesít annak vizsgálatától, hogy a kijelentés belső, szubjektív normativitása mit is jelent. A közösségelvű érvelésnek pedig éppen ez a legkritikusabb pontja. Ha a nyelvi példán keresztül nézzük, ez azt jelenti, hogy amikor a walesiek a saját közösségi identitásuk szempontjából létfontosságúnak ítélik saját nyelvük fennmaradását, ezzel azt is állítják egyben, hogy „minden walesinek kötelessége a walesi nyelv fennmaradásán munkálkodnia”, és rövidesen azt is mondani fogják, hogy „aki nem munkálkodik a nap minden percében a walesi nyelv fennmaradásán, az hazaáruló”. Megannyi példából tudjuk, hogy a cselekvőfüggő kijelentések, éppen, mert identitásképzők, rettenetesen erős befelé irányuló kényszert fogalmaznak meg, azaz normatívak.

Másodszor, még csak az sem igaz, hogy egy cselekvőfüggő kijelentés nem válhat normatívvá, egy külsődleges szempontból is, azaz nem lehet egyetemesen érvényes, normatív kijelentésként megfogalmazni.

Igen kitűnő ellenpéldát találunk egy rejtett vitában, melyet a 19. századi John Stuart Mill és a konzervatívnak tartott 20. századi bíró, Lord Patrick Devlin folytatott egymással, s melynek fő alakja Marcus Aurelius filozófus-császár.

### *Marcus Aurelius és a keresztények*

John Stuart Mill sajnálattal állapítja meg, hogy talán az egész kereszténység története másként zajlott volna, ha nem Konstantin terjeszti a római birodalomban a kereszténységet, hanem Marcus Aurelius, ez a felvilágosult, művelt, humánus gondolkodó. A filozófus császár ugyanis elkövetett egy hibát: üldözte a keresztényeket, mégpedig legjobb meggyőződése szerint. Marcus Aurelius ugyanis úgy gondolta, hogy a társadalmat a hit közössége tartja össze, az örökölt hagyomány isteneinek közös tisztelete. „Az emberiség uralkodójaként kötelességének tartotta megakadályozni, hogy a társadalom darabokra hulljon, s nem látta, hogy ha köteleiket eltávolítaná, miként tudna újakat fenni helyettük, amelyek összetartanák.”<sup>6</sup>

Íme, Mill leírásában Marcus Aurelius szeme előtt megjelenik a társadalom széthullásának réme, melyet majd későbbi munkássága során Devlin igyekszik nyomatékosabbá tenni. Mill további gondolatmenete már az igazságról és az igazság történelmi lehetőségeiről, győzelméről és az igazság elnyomásáról szól. Nem követem őt ezen az úton, mert vissza kell térnem Marcus Aureliushoz és Devlinhez, aki ezen a ponton támadja meg Millt. Mert miközben Mill azon sajnálkozik, hogy Marcus Aureliusnak nem volt elegendő képzelőereje ahhoz, hogy a kereszténységben a jövő győzedelmes világvallását lássa – az igazságot, melyet nem lett volna szabad elnyomnia – a mélyen vallásos Devlin, váratlan fordulattal, igazat ad Marcus Aureliusnak. A maga szempontjából, és a devlini logika szerint Marcus Aurelius helyesen tette, hogy üldözte a keresztényeket, mert nem is tehetett volna mást, ha a társadalom egységét meg akarta őrizni.

Lássuk Patrick Devlin gondolatmenetét, ahogyan az a Millével szemben állva megmutatkozik.

---

6 J. S. Mill: *A szabadságról*. Ford. Pap Mária. Magyar Helikon, Budapest, 1980. 57.

Ha egy olyan tanítással találkozánk, mely szerint az egyéni életmódok és hitek mindennemű korlátozása a legfőbb bűn, a legfőbb erény pedig mindennemű vágyak korlátlan kielégítése; bizonyára megvetnénk e tant – céloz Devlin Mill feltételezett álláspontjára. De megvetésünk semmivel sem volna kisebb, mint Marcus Aureliusé, aki a kereszténységben a keresztre feszített ember nevetséges meséjéből következő érthetetlen tanítást látott, melyet csupán egy elszigetelt szekta hirdet. Mit várt volna el Mill Marcus Aureliustól? Azt, hogy a császár előre lássa a történelem menetét, és teret engedjen egy olyan vallásnak, melyről meg volt győződve, hogy teljességgel hamis és értéktelen? Azt, hogy tűrje, hogy ez a bizarr vallás az évszázada gyakorolt rítusokat, a pogány isteneket lesöpörje a történelem színpadáról, és evvel a polgárokat megfossza azon hagyományaiktól, melyekre az egész római birodalom épült? Devlin álláspontja nyilvánvaló: Mill nem kívánhatja, józan ésszel, hogy Marcus Aurelius másképpen cselekedjék, mint ahogyan cselekedett kora társadalma védelmében.<sup>7</sup>

Vajon hízeleghet-é magának bárki avval, hogy bölcsebb tudott volna lenni Marcus Aureliusnál? – kérdezi Devlin ugyanazokkal a szavakkal, ahogyan Mill is megkérdezte volt: vajon hízeleghet-é bárki is avval magának, hogy bölcsebb lehetett volna a császárnál, és evvel elismeri, hogy nem tévedhetetlen?

Emberek meggyőződését, hitét ne nyomjuk el, mert igazság dolgában tévedhetünk, hisz meglehet, az igazság az elnyomott oldalon áll – mondja Mill, és ez lehetne a „tévedés lehetőségének” tézise. A bűnt el kell nyomni mindenképpen, még azon az áron is, hogy utóbb kiderülhet, tévedtünk. Egyetlen társadalomtól sem kívánhatjuk, hogy saját pusztulásán fáradozzon, egyszerűen csak azért, mert később kiderülhet, nem a bűnt, hanem a jót nyomta el. Ez a „társadalom tévedhetetlenségének” tézise.

A társadalomnak mindig igaza van – látszólag ez következik Devlin álláspontjából – legalábbis egy vonatkozásban mindenképpen: *a társadalom fennmaradása szempontjából* a vélt vagy valós bűnt (s ez itt egyre megy) üldözni, büntetni kell, hogy a társadalom fönmaradjon. Nem az a kérdés tehát, hogy *sub specie aeternis* igaza van-é a társadalomnak avagy sem. Ez lehet a filozófusok baja, de a társadalom nem engedheti meg magának a tépelődés luxusát. Végülis Marcus Aurelius – saját társadalmának fennmaradása szempontjából

---

7 Patrick Devlin: Mill on Liberty in Morals. *Enforcement of Morals*. Oxford University Press, London, Oxford, New York, 1965. 119–123.



– helyesen cselekedett, és Mill a filozófus-császártól valószínűleg a platóni filozófus-király éleslátását követeli meg, mely elvárás teljesíthetetlen.

A bevallottan vallásos Devlin ugyanis akkor, amikor Marcus Aureliusról beszél, éppen azt mondja, hogy a nagy császár saját szempontjából helyesen járt el, hiszen egyetemes követelmény egy-egy társadalom erkölcsi összetartozásán fáradozni, és ha az adott esetben ez a keresztények üldözését, s a pogányság, mint társadalmi, vallásos összetartó erő védelmét jelentette, minden eszközzel akár, akkor ez a magatartás bármennyire cselekvőfüggő, de egyetemesen helyes.

Ha tehát Jeremy Waldron a normatív kijelentések megfogalmazásának esélyétől akarta megfosztani a közösségelvéket, akkor ez nem sikerült neki. Az egész „cselekvőfüggő” fogalmi készlet alkalmatlan arra, hogy a közösségelví érvelésről valamilyen érvényes, komolyan vehető kritikát mondjon.

Kérdés persze, hogy a normitivitás iránti igényünk egyáltalán kielégülhet-e, avagy arra vagyunk kárhóztatva, hogy a társadalmi lét területén elfogadjuk Waldron javaslatát, és helyeseljük megközelítésének stílusát, mely nyíltan vállalja, hogy végső soron érdemes valamit észrevenni mindabból, ami körülötünk folyik, érdemes egyszerűen az ember közösségi létét leírni – és e leírás után megpihenni, s elismerni, „eddig és nem tovább” lehetett eljutni.

Eddig avval a közösségelví kijelentésnek a formájával foglalkoztunk, miszerint „minden közösséget annak kultúrája határoz meg”. Waldron nyomán megkérdőjelezhetjük, hogy ez a kijelentés normatív és univerzalizálható. Ez azt jelenti, hogy legfőljebb azt mondhatjuk el, hogy „ez a mi kultúránk, ez határoz meg minket”, s ez a kijelentés egyszerű tényleírás, semmi több. Lord Patrick Devlin, Millel szembeni érvelése Marcus Aurelius-ügyben, arra vezetett, hogy a saját közösségünk kultúrájára való rámutatás mégis csak lehet normatív, befelé, a saját kultúra tagjai felé, és legnagyobb meglepetésünkre univerzalizálható is. Ez részint azt jelenti, hogy ha a kijelentés befelé normatív, akkor egy kulturális közösség normaként szabhatja meg tagjai számára, hogy alkalmazkodjanak az uralkodó kultúrához, joggal várja el a hűséget maga iránt, másrészt pedig azért, mert ez a kijelentés univerzalizálható, a kultúra tartalma relativizálódik. Amint Devlin kifejtette, teljesen mindegy, hogy egy politikai kultúra tartalma szerint keresztény vagy keresztényellenes, a lényeges az, hogy betöltse kulturális (és morális) összetartó szerepét. Teljesen mindegy, hogy a magyarok a magyar kultúráját, a románok a román kultúráját, a hottentották a hottentotta kultúráját akarják saját közösségükben egyedural-

kodóvá tenni, a lényeg az, hogy mindenki tegye uralkodóvá saját kultúráját, saját közösségében.

A soron következő vizsgálódásnak most már figyelmet kell tehát fordítania a kultúra tartalmára is.

Mielőtt azonban komolyabb figyelmet szentelnék a modern kultúra tartalmának egynémely kérdésére, előbb még vesztegessünk néhány szót arra, hogy ha a devlini javaslatban megfogalmazottakat megszívleljük, akkor milyen választása marad annak az egyénnek, aki mégsem akarja elfogadni a kultúra normativitását, azt a szabályrendszert mely végső soron azt írja elő neki, hogy miként viselkedjen ama kultúra előírta ügyekben. (Ez a probléma mintegy bevezetője a kultúra tartalmára vonatkozó kérdéseinknek.)

Aligha lehet más válaszunk, mint az, hogy a befelé normatívnak tekintett közösségelvű kijelentéseknek csak azon az áron mondhatunk ellent, ha vállaljuk a mártíromságot.<sup>8</sup>

John Stuart Mill azt mondta volt az ilyen politikai kultúráról, hogy nem elfogadható emberellenessége, szűkkeblűsége a morális újítókkal szemben, s ezt mi sem bizonyítja jobban, mint éppen Jézus példája, akinek keresztvált kellett szenvednie azért, hogy diadalra vigye morális meggyőződését, a kereszténységet. Lord Patrick Devlin erre pedig azt válaszolta, hogy egyetlen politikai kultúra sem érdemli meg, hogy fönnyomadjon vagy meggyökeresedjen, ha nem vállalnak érte áldozatot. Az áldozatok sora csak azt fogja bizonyítani, hogy az a morális meggyőződés, melynek nevében az áldozatot meghozták, valódi meggyőződés és végül áttöri majd a közönyt, a tudatlanságot, az ellenszenv összes korlátját.

Flaubert cinikusan, ám helyesen megjegyezte, hogy amikor a mártíromságot már meg sem értjük, akkor kizárólagossá tesszük a családi értékeket, és a lapos, burzsoá, polgári életeszmenyt és értékítéleteket mindenek fölé emeljük – e tekintetben tehát új igazságokat már nem várunk el sem magunktól, sem a világtól. Mill nagylelkűsége, a tolerancia a kísérletező életformákkal szemben, még Mill saját elvárásaival is ellentétben, nem fog új igazságokhoz vezetni. Devlin, aki a kierőszakolt közösségben hisz, a mártíromságot beépíti a történetfilozófiába, helyet talál neki.

A mártíromság kiiktatása a világtörténelemből több veszteséggel jár. Ha az igazságnak nincsenek bajnokai, igazság sincsen már. A flaubert-i meg-

8 A mártíromságról, mártírokról jó áttekintést ad: Lacey Baldwin Smith: *Fools, Martyrs, Traitors: The Story of Martyrdom in the Western World*. Knopf, 1997.

jegyzés szerinti lapos, polgári, családi értékek egyedulalma éppen azt jelenti, hogy semmiféle általános érték nem bír morális kényszerítő erővel. A cselekvés is elveszíti meggyőző erejét, ha nincs valaki, aki a tettet igazabbnak mutatná, mint a szavakat. Michael Ignatieff is azt mondja, hogy Jézus nagy tanítása az volt, hogy rájött, igazsága felől többeket tud meggyőzni, ha föláldozza magát, mintsem ha csupán prédikál.<sup>9</sup> A tettek igazsághordozó jellegének elvesztésével maradnak az igazság nélküli szavak.

Mindez persze messzire vezet, s ezen az úton most nem mehetünk tovább. Csupán arra akartam fölívni a figyelmet, hogy a közösség tartalmi meghatározásának első problémája a közösségi kényszerre vonatkozik. E tekintetben ellenmondásos eredményre juthatunk. A közösségi – politikai, jogi – kényszer fönntarthat egy közösséget, de helyet ad a mártíromságnak, s evvel hosszútávon a morális újtásnak, ami a közösség szétbomlásához, új formában való létrejöttéhez, átalakulásához vezet. A megengedő, toleráns közösség, még ha lapos és polgári is, mégis egy közösség fennmaradásának nagyobb esélyével kecsegtet, azért, mert kizárja a mártíromságot, a kihívó új igazságokat, hiszen az igazságot már eleve teljesen, semlegesítés révén, kizárta.

Tegyünk meg azonban még egy lépést, ha nem is túl nagyot, a közösségi kultúra tartalmi meghatározásában.

Közösséglvűek szokták mondani, s velük szinte mindenki egyetért, hogy azért, mert az egyén csakis közösségben képes élni, identitását, egyéniségének értelmét a közösség adja. A közösségen kívül élő egyén elképzelhetetlen, vagy ahogyan John Donne kifejezte, „*no man is an island*”, senki sem lehet sziget. Az egyén identitását pedig a kultúra határozza meg, a kultúra az, ami közvetít az egyén és közössége között. A kultúra az értelmezési keret, melyen keresztül értelmesen kapcsolódunk közösségünkhöz. A kultúra a közösség értékeinek hordozója és az egyén önértelmezésének (identitásának) forrása. Ahogyan a közösség is szétesik valamilyen egységesen vallott morális kódex hiányában, úgy az egyén is szétesik e közösségi kultúra nélkül, azaz olyan emberré válik, akinek semmi sem szent, aki nem tiszteli vagy a szüleit, vagy a hagyományokat, vagy mindkettőt, bemocskolja a nemzeti értékeket, egyszóval kozmopolita vagy „istentelen” ember.

Az itt vázlatosan bemutatott közösséglvű *credo* kulcseleme a kultúra, s ezen belül az a ki nem mondott meggyőződés, hogy a kultúrának valamilyen *egységes* értelmezési keretnek *kell* lennie.

9 Michael Ignatieff: The Scandal of Certainty. *New Republic*, 217:12 (1997. szept. 22.)

De vajon a kulturális tény egységes-e? Mondhatjuk például, hogy az *Aida*, mint opera, egy kulturális alkotás – tény, s mint ilyen, alkotóeleme lehet valamilyen kultúrának. Az *Aida* nemzeti hevülettől fűtött alkotás, része lehet az olasz hazafias kultúrának, de ki tagadhatná, hogy Szabó Jánosnak, az opera-rajongónak, nem a mű megírásának egyik-másik indítéka, hanem zenei értékei miatt válik kedves kulturális szokásává az opera meghallgatása, és ebben a formában természetesen része lesz az ő személyes kultúrájának is. Így hát egy-egy kulturális tény, művészi alkotás vagy épület, vagy akár történelmi emlék, más és más kultúrák alkotóeleme lehet.

Vagy éljünk egy másik példával. „Trianon” – az első világháborút lezáró békeszerződések egyikének színhelye, jelen esetben magának a szerződésnek a szimbolikus neve – másképpen hangzik egy román ember számára, mint egy magyar ember fülének, és megünneplése vagy elsiratása része mindkét nemzeti kultúrának, holott maga a „történelmi tény”, nevezzük azt „nemzeti kiteljesedésnek” vagy „nemzeti tragédiának”, ugyanaz maradt, függetlenül a hozzá kapcsolódó érzelmektől.

A „kulturális tény” tehát értéksemleges és sokértelmű lehet, míg annak bizonyos szempontú értelmezése megteremti azt a kulturális keretet, melyet az egyén, mint közösségi érték-keretet birtokába vehet.

Az alapkérdést persze evvel nem oldottuk meg, csak elodáztuk a közvetlen választ. Kiindulópontunk az volt, hogy megkérdeztük, vajon az a kulturális keret, melyet közösségünkől kapunk, mennyiben lehet egységes. Aztán a kulturális keret problémáját elkülönítettük a kulturális tény fogalmától, s utóbbiról megállapítottuk, hogy értéksemleges, valamint sokértelmű (a közösségi kultúrába való belefoglalás tekintetében), és föl sem vethető vele kapcsolatban az egységesség kérdése, hiszen bármilyen egységbe beilleszthető. Ugyanakkor viszont analitikus csavargásainkból egyvalami némiképp kiderül: akkor, amikor egységes nemzeti kultúráról beszélünk, nem valamiféle objektív adottságot kell értenünk e megfogalmazás alatt, hanem sokkal inkább egy olyan *akaratot*, mely egységet kíván adni a kulturális tényeknek. Innentől kezdve pedig nyugodtan fölvehetjük, *akarjuk-e*, hogy kultúránk egységes legyen, és következképpen vállaljuk, hogy kultúránk egységét magunk számúra ki kell, hogy dolgozzuk, vagy valakik (rendszerint az állam hivatalos ideológusai) számunkra több-kevesebb erőszakkal fölkinálják majd, vagy ellenkezőleg, hallani sem akarunk valamiféle egységes kultúráról. Mindkét esetben egyéni erőfeszítésről van szó. Akár egyénileg vállaljuk a magunk *kulturális egységének* kidolgozását, akár elfogadólag alárendeljük magunkat egy ilyen mó-

don számunkra és mások számára kidolgozott kulturális egységnek, mindenképpen individuálisan választunk, választások egész sorát ejtjük meg. Ama egységes közösségi kultúrához az individuális választáson keresztül vezet az út (meglehetősen szomorú hír ez a közösséglvűek számára, hiszen megmutatja, hogy közösségi kultúráról csak individualista hangnem lehet beszélni).

Salman Rushdie, Elias Canetti,<sup>10</sup> Zygmunt Bauman,<sup>11</sup> Jeremy Waldron, Michael Ignatieff – csak hogy néhány találmomra kiragadott nevet említsek, de e felsorolást sokáig folytathatnám – ellenben mind amellett érvelnek, hogy modern korunkban már csak esélyünk sincs *akarni* valamiféle egységes kultúrát. Esszém zárásaképpen csak Rushdiet idézem, aki irodalmian szép képet rajzol a „korcs-kultúráról”:

„Ha a *Sátáni versek* valami, akkor az a vándor látásmódja a világról. A gyökerek elvesztésének, az elszakadásnak, és átalakulásnak (légyen az gyors vagy lassú, fájdalmas vagy kellemes) a tapasztalatából született, ami a vándor állapota, s amiből, úgy hiszem, az egész emberiség számára érvényes metaforát lehet kiszűrni. ... Mindazoknak, akik ma a regény ellen hangoskodnak, az a véleményük, hogy a keveredés egy másik kultúrával a saját kultúrát óhatatlanul meggyengíti és romba dönti. Nekem ellenkező a véleményem. A *Sátáni versek* a hibridet, a tisztátalanságot, a beékelődést hirdeti, azt a nem várt és újszerű átalakulást, mely különféle emberi lények, kultúrák, eszmék, politikák, filmek, dalok találkozásából születik. Örvendezik az elkorcsosulásnak és féli a Tisztának az abszolutizmusát. A *mélange*, a szedett-vedett, egy kevés ebből, egy kevés abból – *az újdonság így lép a világba.*”<sup>12</sup>

10 Canettiről ebben az összefüggésben Susan Sontag ír szép esszét: Az ész szenvedélye. In: *A Szaturnusz jegyében*. Cartaphilus Kiadó, Budapest, 2002. 189–213.

11 „A kérdés továbbá már nem az, hogyan találj fel, hogyan fedezz fel, hogyan építs, rakj össze (vagy akár vásárolj meg) egy identitást, hanem az, hogyan kerülj el azt, hogy az identitás túlságosan erős legyen és ne tapadjon végérvényesen a testedhez. A kinscént őrzött, jól felépített és időtálló identitás teherré vált. *A posztmodern életstratégia kulcsa nem az identitásépités, hanem a stabilitás elkerülése.*” (Töredezett életek, töredezett stratégiák. Ford. Papp Z. Attila. *Ex Symposion*, 40–41 szám, 2002. 5. A szerzőnek a *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality* című könyvéből.) Jóllehet igaznak látszik ez a kormegfigyelés, Bauman figyelmét elkerüli, hogy magának a „teszthez tapadó identitásnak”, önmagában, esetenként még mindig nagy a vonzereje, sőt nagyobb, mint valaha, ami pedig valamiféle dialektikát sejtet. Azért lehet ez így, mert a mindenféle identitástól való megszabadulás kényszere szükségképpen szüli meg a *horror vacui*-t, amit valamilyen, legalábbis névleges (előre gyártott, mélyhűtött és frissen melegített) identitással helyettesíteni kell.

12 *Imaginary Homelands*, 1991. Idézi Jeremy Waldron, aki a fenti sorokat kiindulópontnak véve, a kozmopolitizmus filozófiáját építi föl. (Vö. *Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative*. In: *The Rights of Minority Cultures*. Oxford University Press, Oxford, 1996. 93–123.)